

Angel T. Tuninetti  
Lebanon Valley College  
Department of Foreign Languages  
Lebanon Valley College  
Annville, PA 17003  
(717) 867-6253  
tuninett@lvc.edu

La conversión como 'reducción' en las misiones sudamericanas:  
la visión de Fray Pedro José de Parras

Fray Pedro José de Parras fue un sacerdote franciscano de origen aragonés que llegó por primera vez a territorio americano en 1748. Esta sería la primera de sus incursiones por las tierras en donde desarrollaría la mayor parte de su carrera eclesiástica, ya sea en las misiones franciscanas en el Paraguay o como rector de la Universidad de Córdoba y del Colegio de Monserrat. Dejó sólo dos obras escritas: Gobierno de los Regulares de la América, publicada en 1783, que trata de las instituciones gubernamentales y eclesiásticas americanas, y el Diario y derrotero de sus viajes, escrito probablemente alrededor de 1754 pero publicado por primera vez en 1882, y que es la obra de la que nos ocupamos.

El Diario... es una obra singular. Encarado como un libro de viajes desde el "Prólogo al lector", consta de dos partes principales. La Primera Parte se inicia con una introducción general con consejos para los viajeros, y luego narra el viaje desde Aragón hasta Buenos Aires. La Segunda Parte incluye dos viajes: un viaje a las reducciones franciscanas del Paraguay, descrito con gran detalle, y otro desde Buenos Aires a Córdoba, cuya narración es muy sucinta, ocupando sólo el último capítulo de la segunda parte.

Esta inclusión de diversos viajes en la obra nos lleva a plantearnos, en primer lugar, el marco geográfico de la narración. Si el viaje es, por definición, una salida de los propios confines para encontrarse con la otredad, ya sea en el orden geográfico o en el orden humano, hay que hacerse la pregunta que Hartog formula al escribir sobre los escitas: ¿Dónde se halla la frontera que divide lo propio de lo otro? (61). Debemos entonces primero definir lo propio. Parras escribe ubicado mentalmente en España, y dirigiéndose a un lector español, o más específicamente, aragonés. Los numerosos encuentros con sus "paisanos" aragoneses están llenos de referencias a lugares geográficos (fundamentalmente los nombres de las aldeas) que debían ser conocimiento común en la región. Las explicaciones lingüísticas también apuntan a esto: explica los términos que supone que un español no conoce.

Esta *ubicación mental* en Aragón se hace aún más evidente al considerar el inicio del libro: el viaje empieza para Parras no cuando deja España o cuando llega a América, sino cuando sale de Aragón, como queda explícito en el título del capítulo II: "*Motivo que tuve para salir de la provincia de Aragón y pasar a Indias*" (23). A partir de allí, las primeras setenta páginas del libro están dedicadas al viaje desde Aragón hasta Cádiz, viaje descrito con la misma meticulosidad y detalle que el del continente americano: Parras abandonó su tierra en el momento en que salió de Aragón. A partir de allí, el concepto del otro se define como "no-aragonés", y las categorías "español", "blanco", "indio", "infiel" para referirse al otro funcionan en forma muchas veces no totalmente clara, como veremos más adelante.

Una vez establecida la frontera de Aragón, a partir de allí todo su viaje se desarrolla en territorio extraño, a través de dos medios: tierra y agua. La travesía terrestre por España y la

marítima poseen ingredientes tradicionales de la literatura de viajes, que contribuyen a la valoración de la experiencia misma. Leed señala que las fatigas y los sufrimientos del viaje son la causa y la medida de la experiencia del viajero (10); sin embargo estas incomodidades son pasajeras y narradas desde la seguridad que brinda un espacio que —si bien es diferente— está completamente dominado por seres humanos a los que se reconoce como iguales.

Muy diferente será la situación en América, cuando Parras debe encarar otra travesía acuática, esta vez rumbo a Paraguay subiendo por el río Paraná. La navegación fluvial es diferente a la marítima por la razón de que es un espacio que no se domina, es el espacio del otro por excelencia. El río es una vía navegable que permite atravesar territorio indígena, con la condición de que no se lo abandone. Es un territorio de transición, un espacio fluido que no se puede medir, del que no se puede salir y del que no se conocen todos sus peligros. En el mar los navegantes eran españoles, y gozaban de un saber científico que les permitía ubicarse. En el río, los viajeros están a merced de los otros, de los indios, que dominan un conocimiento que es imposible de aprehender por el viajero español —y para el que ni siquiera tiene un nombre: la misma denominación debe ser traducida—:

Podrá alguno ignorar el significado de aquella palabra *baqueano*; y así es de advertir que cualquiera en esta parte sirve de guía o práctico de la tierra, llaman con ese nombre, y en el río lo es el que da el rumbo. . . [y] el que hace el oficio de piloto, y no se llama así, porque en realidad **ignoran todo lo que conduce a la ley de pilotaje y su profesión, respecto de que ni observa el sol, ni se gobierna por la brújula**. . . Regularmente el baqueano suele ser indio, y sólo ellos cogen el tino a las innumerables vueltas que tiene [el río]. (134, énfasis mío)

Los indios saben cómo dominar el río, pero ese saber indígena es desautorizado con una serie de negaciones respecto a los cánones de conocimiento manejados por los europeos.

El desplazamiento por el río implica la exposición a la mirada ajena, el ser visto sin ver. Durante el viaje fluvial son numerosas las ocasiones en que Parras hace referencia al estar siendo observados desde las orillas por los indios que ellos no pueden ver, al punto que una de las líneas claves de la división entre españoles e indios "infieles" pasa por la visibilidad y la invisibilidad y por el tránsito y la permanencia, como veremos más adelante.

Por oposición al desplazamiento fluvial, el desplazamiento por tierra brinda seguridad, un espacio en donde las distancias pueden ser medidas, donde existe la posibilidad de seguir caminos y de organizar una estrategia —en el sentido que de Certeau da a esta palabra: la postulación de un lugar delimitado como propio y que sirve de base a las relaciones con la exterioridad compuesta de objetivos o de amenazas (*The Practice* 35-6). En el camino por tierra se pueden hacer las mediciones en leguas, lo que no se puede hacer en el río "porque, como son costas desiertas, no hay quien ciertamente tenga demarcadas las leguas de uno a otro puerto" (188). Si bien hay referencias a la presencia de indios hostiles en las travesías, como por ejemplo cuando indica: "[I]os caminos que hay son muchos, pero todos peligrosísimos, por ser parajes despoblados y tierras propias de los infieles" (223), muchas veces ese peligro es minimizado por otras circunstancias, por ejemplo la falta de agua potable, que se convierte en una amenaza mayor que los ataques indígenas. Luego de un período sin conseguir agua, encuentran una laguna en la que descansan y se aprovisionan, agregando luego: "es cosa rara que siendo todas estas leguas un paraje peligrosísimo de indios infieles, a nadie ocurrió temor alguno, ocupados todos con el

peligro que íbamos tocando [la falta de agua] (228)".

La tierra brinda un sentido de seguridad que incluso permite jugar tretas a los otros, como en el caso en que asustan a un cura que se alejaba demasiado de la caravana y corría peligro de ser atacado por los indios. Este caso plantea una inversión de roles, un intento de asumir el papel del otro: los mozos de la comitiva se disfrazan de indios "enteramente desnudos, pintado el cuerpo y embarrada la cara"(236) para asustar al cura. Pero esta representación es sólo superficial: "Cuando ya los peones descubrieron al padre salieron de diversas partes y **a gran distancia**, como a cortarle el camino; iban con exorbitante griterío, y tocaban unas cornetillas. . . Todavía estaban **muy lejos**, cuando ya el padre comenzó a titubear y a asustarse" (235-236, énfasis mío). Los españoles pueden imitar a los indios en la vestimenta y en ciertos aspectos de comportamiento, pero no pueden internalizar la principal característica del manejo del espacio indígena: la invisibilidad.

El énfasis en la distancia se debe a que para los españoles el factor de dominación es la visibilidad, y la posesión del territorio se basa en el marcado del mismo: caminos, mediciones, mapas, señales, reducciones, ciudades. Esta misma visibilidad que permite ejercer la posesión de los territorios conquistados es un inconveniente a la hora de recorrer el territorio del otro: se convierte en la exposición de la víctima. Esto nos hace volver a la expedición fluvial, en la cual los viajeros no sólo deben viajar guiados por indios, sino que se presente al enemigo acechando en la invisibilidad de los bosques de la costa.

Esta invisibilidad es el medio natural del indio, y su presencia se deduce más por señales transitorias (rastros de un fuego, huellas en la playa) que por demarcaciones permanentes. Sus ataques —contrariamente a lo que intentaron los mozos disfrazados— se basan en la imposibilidad de ser vistos: los payaguás atacan escondidos bajo los camalotes (138), y otras tribus aprovechan la oscuridad para abordar los barcos a orillas del río o para atacar a las expediciones terrestres. El río es el lugar perfecto para la invisibilidad: en él no se pueden dejar marcas o trazas, porque en su movimiento borra todo. El río impide fijar residencia, es el territorio por excelencia del nomadismo, y por extensión, de la barbarie. Como señala Hartog, el nomadismo es una acumulación de negaciones, la suma de las deficiencias, y el nómada es la imagen misma de quien es *apolis* (205). En la misma tónica, De Certeau expresa que los caníbales no están nunca en donde deben estar; el nomadismo no es para ellos un atributo, sino su misma definición. Lo extraño es lo que no tiene lugar, lo que no puede localizarse ("Montaigne's" 70).

Esta imagen del indio como nómada, como ser sin residencia fija es constante en la obra de Parras, y esa carencia significa la negación misma de la esencia humana; las tierras ocupadas por los indios nómades son tierras desiertas y despobladas. Al comienzo de su navegación por el río Paraná señala: "Entramos a navegar por la costa despoblada y desierta"(151), para agregar en el párrafo siguiente: "desde aquí comienza el peligro de los indios infieles que habitan las campañas" (151). La única manera de habitar la tierra para la mentalidad española de Parras es marcarla, modificarla, alterarla en forma permanente.

La forma de humanizar al indio y convertirlo en un habitante real —y visible— del territorio fue la reducción. La palabra reducción, "pueblo de indios que se han convertido a la verdadera Religión", según una acepción del Diccionario de Autoridades (533) es especialmente significativa: en ella se unen lo espacial y lo político y religioso. Su origen etimológico es el latín *dūcēre* —conducir— (Corominas 61), y en el Diccionario de Autoridades aparecen numerosas

acepciones indicando cambio de una cosa mayor a una menor, pero también de una cosa imperfecta a una cosa perfecta, y también haciendo referencia a la sumisión política, militar y religiosa (533).

La reducción constituye el centro del proceso de sumisión y apropiación del indio, o, para usar las palabras de Borges, "la modelación humana del indio" (211) que se consigue a través de la modelación social impuesta por la reducción. La reducción implica un cambio en el status de la relación entre conquistador y conquistado: de la anonimidad de la distancia se pasa a la relación cara a cara. La anonimidad produce una discontinuidad espacio-temporal, donde el otro es visto como perteneciente a otro tiempo histórico (Cesáreo 168). Esto se percibe en Parras en la apreciación que hace de los indios antes de llegar a las reducciones, fundamentalmente en su descripción de los payaguás, a los que no conoce durante su viaje por haber sido exterminados en la región que él recorre.

Los payaguás son presentados a través de características con una larga tradición en las descripciones de los indios americanos, tales como la desnudez y la sodomía:

Andan enteramente desnudos; son deshonestísimos; cuando se ausentan de sus mujeres llevan un hombre destinado con quien se entregan torpemente a la sodomía; llaman a este hombre *mariatebí*, cuyo significado, en nuestro idioma castellano, no puede pronunciarse sin vergüenza. (136-37)

Siguiendo el procedimiento de la retórica de la inversión descrita por Hartog (214), según la cual se define al otro por lo inverso a lo propio, Parras focaliza su descripción en el medio en que se mueven: si el hombre es, para la concepción europea, un ser terrestre, los payaguás son acuáticos, y el río es su medio natural de vida: "Es su continua morada el agua . . . No puede explicarse su destreza para nadar. Días enteros están sin salir del agua; pescan a brazo, y hay en ellos que se empeñan en seguir los peces más veloces" (136). Esta inversión del medio natural de vida los convierte no sólo en diferentes, sino también en peligrosos y traicioneros: "son sumamente traidores" (136) y "[a]unque tengan jurada la paz, no puede [uno] fiarse de ellos" (137).

Luego de la descripción de las características de esta tribu, Parras pasa a detallar la forma en que fueron casi exterminados en una emboscada a traición hecha por los portugueses, y la justificación de su exterminio no está dada por su condición traicionera o indómita sino por el paganismo:

No es buena acción matar a nadie con capa de paz; pero con esta gente, que sólo conoce la paz para cometer con más seguridad los insultos, creo que tiene disculpa el hecho de los portugueses, y más cuando se funda en una dilatada experiencia de más de doscientos años, en los cuales, no se sabe que un solo indio de esta nación se haya convertido. (140-141)

Esto hace pensar que ninguna de las características negativas que el narrador atribuyó a los payaguás es suficiente para justificar la destrucción: sólo el paganismo lo es. A este respecto, hay que recordar que el paganismo fue, como señala Ryan, la principal herramienta de categorización del otro, la categoría de otredad más inclusiva y menos ambigua. Además, era familiar: por más extraño e incatalogable que pareciera el otro, terminaba siendo simplemente *pagano* (525).

La amplitud de esta categoría es reconocida por Parras, que termina su apartado sobre los payaguás señalando: "Otras muchas naciones de bárbaros hay por la costa que son indios de

tierra, de que en su lugar hablaremos" (141). Los payaguás funcionan como el epítome y la suma de todas las inversiones con respecto a lo propio: son el punto extremo de la otredad, ya que ni siquiera comparten el territorio común de habitabilidad. Las otras tribus de indios son también salvajes, bárbaros, "otros", pero al menos son "indios de tierra".

Respecto a las denominaciones empleadas por Parras para referirse a los indios, estas son oscilantes y no responden a una categorización rígida o racionalizada. Los términos más comunes son "indio", "bárbaro" e "infiel", uniendo muchas veces los términos "indios infieles" cuando quiere señalar las diferencias entre los indios cristianizados de las reducciones y los que no han sido integrados. La otra denominación común es "naturales", que es usada en forma indistinta para los indios o para los criollos y en general sin ningún rigor. Uno de los ejemplos más claros es cuando señala que San Lorenzo, un pueblo de indios reducidos, fue destruido por "los indios infieles, que acabaron con todos los naturales" (162). ¿Acaso los infieles no eran naturales?

De este modo, los indios reducidos se ubican en un espacio especial. Si, como señala Villegas, "[e]s posible que el bárbaro fuera sinónimo de infiel y que español o portugués fuese sinónimo de cristiano" (98), esta categorización implica una simplificación de la realidad de la frontera interior entre "bárbaro" y "civilizado" y entre "cristiano" e "infiel" o "gentil", ya que las reducciones incorporan un tercer elemento: los indios reducidos, que se oponen a los indios "infieles" o "montaraces".

La reducción del indio aparece como un proceso que implica en primer lugar una recolocación espacial: el indio deja de ser nómada para convertirse en sedentario, y debe pasar de los espacios abiertos al espacio cerrado de la misión. Al espacio desordenado e incontrolable de la selva, se opone la misión, un espacio heterotópico perfecto, meticoloso, ordenado, como ha señalado Foucault ("On other spaces" 27). La misión es un espacio heterotópico en la medida en que tiene como función neutralizar los conflictos entre los diferentes espacios opuestos. No es la ciudad, el espacio privilegiado de los españoles, ni los espacios abiertos ocupados por los indígenas, sino un espacio neutro en el cual todas las actividades están reguladas perfectamente.

La reducción está rodeada de murallas, murallas que cumplen la doble función de mantener a los indios reducidos bajo control y de proteger en contra de los avances de los indios no reducidos. Las murallas son más importantes como frontera simbólica entre el espacio controlado y el espacio ajeno que como real protección militar, como reconoce Parras: "Las mismas casas forman su especie de muralla, que aunque en sí es muy débil, pero para la defensa de los indios, cualquier antepecho es fuerte, respecto de no tener ellos armas para batir" (185).

Las reducciones funcionan como un elemento disciplinante (Foucault, *Vigilar* 173) del espacio y también del cuerpo: los indios llevan en sí la marca de la reducción: no se les permite ni calzado ni el pelo largo "porque —señala el franciscano— no obstante su connatural humildad, cobardía y bajeza de ánimo, es menester mantenerlos en esta sujeción y servidumbre, para que no peligre la fidelidad y la obediencia" (172). Estas señales no sólo se encuentran en los mismos indios, sino en todos los aspectos de su vida, incluso en sus caballos: al encontrar unos caballos deducen que pertenecen a indios no reducidos "porque ni tenían señas de haber estado jamás ensillados ni heridos de espuelas, ni con otra alguna señal que indicase ser de gente reducida" (159).

Otra de las características principales de la reducción es que permite la eliminación de la anonimidad y el encuentro cara a cara con el otro, una interacción expresiva (Cesáreo 8) que obliga

al religioso a interpretar y tratar de analizar las motivaciones de los indígenas. En este momento, cuando se encuentra frente a frente con los indios, hay un solo momento en el cual Parras es capaz de visualizar la situación colonial desde el punto de vista del dominado. Al asistir a una procesión, dice:

gusté mucho de oír cantar las lamentaciones de los indios... particularmente me enterneció sobremanera [la oración de Jeremías] porque toda ella comprende literalmente aquellos **miserables indios**, como evidentemente constará a quien está enterado de la servidumbre en que **el español** tiene a esta nación". (205, énfasis mío)

Exceptuando este momento, en el resto del libro el franciscano se limita a intentar una caracterización basada en lugares comunes y estereotipos provenientes de la literatura colonial anterior a él.

Si los indígenas no reducidos responden al estereotipo del "bárbaro cruel", los reducidos son presentados mediante una combinación de las características del "buen salvaje" y del "pobre bárbaro" (Funke). Al primer tópico pertenecen las descripciones de su humildad, paciencia y dedicación al trabajo común, haciendo notar que sólo tienen tres vicios: "la lujuria, la embriaguez, y el hurto" (170). Pero la mayoría de las descripciones muestran a los indios como "pobres bárbaros" de entendimiento limitado, que "no entienden de Rey ni otros ministros, ni son capaces de que se les imprima otra cosa más de lo que ven" (170).

El viajero usa esta aparente falta de comprensión en las cosas que trascienden la realidad inmediata para justificar la carencia de una devoción real: "son muy puntuales [a la iglesia]; pero es por temor del castigo, porque cosa de devoción, jamás he reconocido en ellos" (171). Lo que nos lleva a plantear: si son incapaces de devoción real, ¿están realmente reducidos y convertidos? La atribución de esta doble naturaleza del indio (que están sometidos pero no son fieles) sirve para justificar al proceso de evangelización como un proceso permanente. Los indios representan un peligro latente, lo que justifica la permanencia de las reducciones, y por ende la tarea franciscana.

Además de las razones morales o religiosas que Parras encuentra para justificar las reducciones, existen también razones utilitarias. Los indígenas son descriptos y tratados como niños: "en una palabra, compónese todo el pueblo de menores cuyo tutor y curador es el cura"(170), con aficiones propias de mentes infantiles, tales como la afición a la pompa, y sus funciones son servir como elemento de diversión "con sus bailes, músicas, contradanzas y otros juegos de a pie y de a caballo" (203), o como mano de obra barata. Al describir la posible utilización de unos bosques de cedros para un astillero, expresa: "creo que el Rey tuviera mucha conveniencia de este astillero ... sabemos por cuan escaso jornal trabajarían los naturales" (198).

Parras en ningún momento intenta comprender las actitudes o formas de vida indígenas desde una perspectiva diferente a la suya. A pesar de lo que dice Foucault respecto a que en el siglo XVI los hombres empezaron a describir la diferencia y la discontinuidad, esto fue sólo hecho por unos pocos. La mayoría iba en busca del "murmullo insistente de la semejanza" (Las palabras 75). El éxito de su misión evangelizadora depende en gran parte de la certeza de las estructuras antiguas; como señala Pagden, su tarea no era describir la otredad, sino arribar a una evaluación de las conductas indígenas que permitieran eliminar esa otredad (5).

Esta necesidad de comparación y contrastación se percibe en su reflexión acerca de la impudicia y la lujuria. Cuando critica la vestimenta de las indias porque "suele verse algo más de

lo que es decente" (172), indica que la impudicia "se contrapesa con la fealdad de esta gente, que es común en ella, sin embargo que hay algunas de bellísima disposición y buena cara, particularmente en aquellos pueblos adonde con facilidad llegan los españoles" (173). Aquí está viendo a la impudicia desde el punto de vista de su propia atracción sexual, en la cual la "fealdad" se contrapone con el desnudo, sin pensar que esa fealdad no es tal desde la perspectiva indígena. Además acepta con naturalidad y sin que merezca ninguna explicación el mestizaje entre españoles e indias, pero se preocupa de la falta de honra de los indios al narrar el episodio de una negociación acerca de un adulterio, a partir del cual él infiere "hasta dónde llega su estupidez" (174). La honra de los españoles no se comenta ni se pone en duda; la de los indios se critica desde el punto de vista español.

A pesar de verse obligado al intercambio cara a cara con los indios, estos nunca pierden la anonimidad. Las únicas palabras indígenas que aparecen en el texto se refieren a lugares o son las denominaciones que los indios dan a los sacerdotes españoles, pero en ningún momento aparece un indio individualizado por su nombre. Cuando narra una larga anécdota que le ocurrió con un cacique, la finaliza con esta reflexión metanarrativa: "En mi libro de memoria, he extrañado no encontrar el nombre de este cacique, y me admira mi propio descuido" (197).

Este descuido no es tal: si resumimos las diferentes líneas que hemos venido trazando respecto a la concepción indígena de Parras, vemos que no hay un verdadero respeto ni comprensión por la realidad humana del indígena. Un episodio en el cual no participa ningún indígena es la mejor síntesis: al regresar de Paraguay debe abandonar en Santa Fe algunos animales; entre ellos un mono que, según el franciscano,

[s]e había domesticado tanto conmigo, que me seguía a cualquiera parte. . . [L]e había yo mandado hacer todo vestido, y también su bata, y lo había reducido a tanta mansedumbre, que con gran quietud me tenía el breviario abierto todo el tiempo que yo rezaba. Sin embargo, era necesario tenerlo atado, no estando presente, porque todo lo revolvía y rompía. . . (218)

y un loro que "era graciosísimo. No sabía pronunciar más que esta palabra: *creo*. A todo cuanto se le hablaba decía *creo*; si se veía en algún trabajo de hambre, o sed, decía *creo, creo*, más de veinte veces" (218).

¿Qué mejores descripciones de la visión de los indígenas que estas: un ser domesticado, vestido como un hombre, al que se pueden encargar tareas mientras se lo mantenga vigilado, porque en el momento en que no se lo controla puede causar destrozos? ¿o un elemento de diversión imbuido de una fe superficial, que sólo expresa su devoción en caso de necesidad? Este mono y este loro son las metáforas perfectas para demostrar cuán poco por encima de la condición animal se hallaban los indígenas para Parras. La función de la reducción es la misma que la función de las ataduras para el mono: la única forma de "domesticar" y de hacer producir a esos seres distantes y extraños que son los indígenas para el religioso.

## OBRAS CITADAS

- Borges, Pedro, O.F.M. Métodos misionales en la cristianización de América. Siglo XVI. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1960.
- Certeau, Michel de. The Practice of Everyday Life. Berkeley: U of California P, 1984.
- , "Montaigne's «Of Cannibals»: The Savage «I»". Heterologies. Discourse on the Other. Minneapolis: U of Minnesota P, 1986.
- Cesareo, Mario. Cruzados, mártires y beatos. Emplazamientos del cuerpo colonial. West Lafayette, Indiana: Purdue UP, 1995.
- Corominas, Joan. Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico. Madrid: Gredos, 1991.
- Foucault, Michel. Las palabras y las cosas. México: Siglo XXI, 1990.
- , Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión. México: Siglo XXI, 1990.
- Funke, Hans-Günter. "¿"Barbare cruel" o "bon sauvage"? La funcionalización ambivalente de la imagen del indio en la Histoire Generale des Antilles (1667-1671) del Padre Du Tertre". Dispositio 17.42-43 (1992):73-105.
- Hartog, François. The Mirror of Herodotus. The Representation of the Other in the Writing of History. Berkeley: U of California P, 1988.
- Leed, Eric J. The Mind of the Traveler. From Gilgamesh to Global Tourism. New York: Basic Book, 1991.
- Pagden, Anthony. The fall of natural man. The American Indian and the origins of comparative ethnology. Cambridge: Cambridge UP, 1982.
- Parras, Fray Pedro José de. Diario y derrotero de sus viajes 1749 -1953. Buenos Aires: Ediciones "Solar", 1943.
- Real Academia Española. Diccionario de Autoridades [edición facsimil]. Madrid: Gredos, 1983.
- Ryan, Michael T. "Assimilating New Worlds in the Sixteenth and Seventeenth Centuries". Comparative Studies in Society and History 23.4 (1981): 519-538.
- Villegas, Juan, S.J. "La evangelización del indio de la Banda Oriental del Uruguay (siglos XVI-XVIII)". Johannes Meier (ed.), Cristianismo y mundo colonial. Tres estudios acerca de la evangelización de Hispanoamérica. Münster: Aschendorff, 1995.